

ORTHMAYR IMRE

Szerződéselmélet, aranykorelmélet és társadalomtudomány

I. KLASSZIKUS SZERZŐDÉSELMÉLETEK

1. Az érvelés felépítése

A *Leviatán* argumentatív alapszerkezetének egyik lehetséges logikai rekonstrukciója a következő:

- (a) Az emberek eredendően $T \{t_1, t_2, t_3, \dots, t_n\}$ természettel rendelkeznek.
- (b) Az emberek $K \{k_1, k_2, k_3, \dots, k_n\}$ körülmények között élnek.
- (c) K körülmények között T természetű emberek $V \{v_1, v_2, v_3, \dots, v_n\}$ módon viselkednek.
- (d) A V módon viselkedő emberek együtt $A \{a_1, a_2, a_3, \dots, a_n\}$ állapotba kerülnek.
- (e) A állapot hátrányait úgy tudnák elkerülni, ha betartanák $M \{m_1, m_2, m_3, \dots, m_n\}$ magatartásszabályokat.
- (f) M magatartásszabályok betartása $B \{b_1, b_2, b_3, \dots, b_n\}$ berendezkedés révén biztosítható.
- (g) B berendezkedés $A \{a_1, a_2, a_3, \dots, a_n\}$ aktussal hozható létre.

Ha specifikáljuk a Hobbes által megadott jellegzetességeket, akkor igen összetett és szigorú elméletet kapunk. Az emberi természetről nyújtott beszámolójának legfontosabb elemei a következők: (t_1) bírvágy, (t_2) becsvágy, (t_3) hatalomvágy, (t_4) biztonságvágy, valamint egy komparatív tulajdonság, (t_5) az emberi képességek viszonylagos egyenlősége (13. fejezet). Érvelése erősen épít három további ismérv meglétére: (t_6) instrumentális racionalitás, (t_7) stratégiai racionalitás, (t_8) racionális előrelátás. A teljes képhez hozzá lehet tenni más tulajdonságokat, valamint néhány tulajdonság – mint például az irigység és gonoszság – jelentőségteljes hiányát, de Hobbes következtetéseinek levonásához ezekre alig van szükség. Van azonban egy további antropológiai univerzálé, amelynek az érvelés fő vonalában nincs szerepe, de amely egyedül is el tudja látni annak egyik részfeladatát, nevezetesen a hadiállapot kialakulásának magyarázatát. Ez a véleménydominancia olthatatlan vágya: vagyis hogy mindenki azt akarja, hogy az ő véleménye kerekedjen a többieké fölé. Hobbes a 'jó' jelentésének elem-

zésekor tér ki erre. Mint írja, vonzalmaink és ellenszenveink alapján nevezünk valamit jónak vagy rossznak, ami viszont egyénenként változik a vérmérséklet, a szokások és ítéletek különbségeinek megfelelően. Sőt, ugyanaz az ember is másként vélekedik ugyanarról a dologról különböző alkalmakkor, s másként értékeli azt. „Ebből pedig vita, nézeteltérés és végül háborúság származik. Ezért az emberek mindaddig pusztán természetes állapotban, azaz hadiállapotban vannak, ameddig a jó és a rossz mércéje az egyéni vonzalom” (Hobbes 1999. 196).

Az emberek eredeti életkörülményeinek négy legfontosabb jellemzője: (k_1) korlátozott természeti erőforrások, (k_2) sűrű emberi környezet, (k_3) a pozicionális javak szűkössége, (k_4) a közhatalom és bármilyen szilárd uralmi viszony hiánya. Releváns viselkedésük (V) egy mondatban összefoglalható: szüntelenül egymásra támadnak, és meg akarják ölni, vagy le akarják igázni egymást. A természeti állapot, melynek ismérveit egy hamarosan bemutatásra kerülő idézet felsorolja. M magatartásszabályok az úgynevezett természettörvények, amelyekből hozzátétőlegesen tizenöt van: (m_1) mindenki békére törekedjen, (m_2) a természeti jogokról való kölcsönös lemondás, (m_3) a megkötött megállapodások teljesítése, (m_4) mások jóakarátának hálás fogadása, (m_5) másokhoz való alkalmazkodás és előzékenység stb.). Hobbes úgy látja, hogy ez a felsorolás sokak számára talán túl bonyolult, s ezért összefoglalja egy könnyen érthető alapelvben, ami nem más, mint az Aranyszabály: Ne tedd meg mással, amit nem akarsz, hogy veled megtegyenek (14–15. fejezet).

B berendezkedés a Leviatán, egyszerűen szólva az állam. Ennek is közel tizenöt ismérvét sorolja fel Hobbes, amelyek nem mások, mint az uralkodó defintív jegyei és felségjogai. A felsorolás elején a következők szerepelnek: (b_1) a Leviatán olyan személy vagy testület, amely minden hatalmunkkal és erőnkkel rendelkezik; (b_2) az uralkodó hatalma az alattvalók által megkérdőjelezhetetlen, visszavonhatatlan és másra át nem ruházható; (b_3) az uralkodó minden alattvalójával szemben bármilyen cselekedetre fel van jogosítva; (b_4) az uralkodó nem szerződés által kapta a hatalmát, így sem szerződésszegésről, sem a szerződés hatálytalanításáról nem lehet szó (ez úgy értendő, hogy az uralkodó maga nem szerződő fél, noha hatalmának forrása az alattvalók korábbi szerződése egymással); (b_5) az uralkodó hatalma nemcsak minden egyes alattvalója hatalmánál, hanem alattvalói összességének hatalmánál is nagyobb. És így tovább (18. fejezet). A aktus pedig a társadalmi szerződés, amelynek két alapvető összetevője van: (a_1) minden ember kölcsönösen megállapodik egymással, hogy egyvalakire ráruházzák minden erejüket a béke védelmében; (a_2) az emberek testületileg mint megbízók felruháznak valakit ezzel a hatalommal (17. fejezet).

Hobbes érvelésének formális szerkezete nagyjából megfelel más szerződéselméletek argumentációjának, még ha az egyes változók a különböző szerzőknél egymástól némiképp eltérőek is. A klasszikus szerződéselméletek alapszerkezete ugyanakkor bemutatható ennél szűkszavúbban is. Teljesen lecsupaszított formában a következő három összetevőre redukálható:

- (a) Van egy kiinduló állapot, amely az embereknek nagyon rossz, vagy legalábbis sok kívánnivalót hagy maga után (természeti állapot).
- (b) Közös megegyezéssel végrehajtanak egy kollektív aktust helyzetük jobbítása végett (szerződés).
- (c) Együttes cselekvésük eredményeként, eredeti terveiknek megfelelően a korábbi-nál kedvezőbb helyzetbe kerülnek (állam).

Bármennyire leegyszerűsített is, a szükséges tartalmi feltöltéssel ez az alapszerkezet is el tudja látni a kontraktárius érvelés feladatát, az állam legitimitásának sajátos típusú megalapozását, amely egyértelműen megkülönbözteti más, hasonló célú elméletektől, nevezetesen az állam igazolását Istentől, eredendő kiválóságokból vagy alávetettségéből, avagy a hódítás jogából származtató elméletektől. Ebben a fejezetben e három tétel rövid kibontását nyújtom.

2. A természeti állapot

A fent vázolt redukált alapszerkezetből következik a szerződéselméletek első nélkülözhetetlen összetevője, hogy az emberi élet az eredeti, természeti állapotban rossz. Ez a rosszság eltérő fokú és jellegű lehet. Szélső esetben teljesen elviselhetetlen, csupán a legnyomorúságosabb fennmaradást teszi lehetővé, vagy még azt sem, enyhébb változataiban az emberi szükségletek kielégítésének korlátozott lehetőségei és az ebből és más forrásokból fakadó, kevésbé gyilkos konfliktusok képezik az eredeti helyzet visszasságait. De annyira mindenképpen kedvezőtlennek kell lennie, hogy az emberek ki akarjanak keveredni belőle.

Hobbes festette a legsötétebb képet a természeti állapotról. Szerinte közhatalom nélkül nemcsak a „mindenki háborúja mindenki ellen” kikerülhetetlen, de a harci cselekmények szünetelése, vagyis a „béke” időszaka is nyomorúságos:

Ilyen körülmények közt nincs helye a szorgalomnak, mert a gyümölcse bizonytalan, ezért aztán nincs se földművelés, se hajózás, se tengeren túlról behozott áru, se kényelmes épület, nincsenek nagy erőt igénylő tárgyak ide-oda szállításához szükséges eszközök, semmiféle ismeretszerzés a Föld ábrázatára vonatkozóan, se időszámítás, se művészetek, se irodalom, se társadalmi érintkezés, s ami a legrosszabb: örökös félelem uralkodik, az erőszakos halál veszélye fenyeget, s az emberi élet magányos, szegényes, csúnya, állatias és rövid (Hobbes 1999. I. kötet, 168–169).

Hobbes az emberek önző természetes vágyait tekinti a hadiállapot legjelentősebb forrásának. Hume – a szerződéselméletek kritikusa – rá célozhatott, amikor arról írt, hogy a filozófusok igencsak túlozni szoktak az emberi önzés bemutatásakor:

az emberiségről e tekintetben adott jellemzések, amelyekben bizonyos filozófusok olyannyira tetszelegnek, semmivel sem hívebbek a természethez, mint a szörnyetgek leírása szokott lenni a mesékben és a regényes történetekben. Korántsem gondolom, hogy az emberek senki mással nem törődnek, csak saját magukkal; inkább az a véleményem, hogy noha ritkán találkozunk olyasvalakivel, aki akár csak egyetlen más embert jobban szeretne saját magánál, az is ritkán fordul elő, hogy valakiben az összes gyengéd érzelem együttvéve sincs túlsúlyban minden önzésével szemben (Hume 2006. 482–483).

A szerződéselméleti hagyomány nem minden képviselője tekintette szélsőségesen önző és összeférhetetlen lénynek az embert. Grotius az emberi faj sajátos jellemvonásai közé sorolja a rendezett együttélés vágyát, a mások iránti részvétet és a mások javát szolgáló cselekvés iránti hajlamot (Grotius 1999. Bevezetés). Locke szerint pedig az egymás iránti jóindulat és a kölcsönös segítségnyújtás jellemzi a természeti állapotban élő embereket. Mindazonáltal alapvetően mindketten önérdekkövető lénynek tartották az embert. Grotius szerint az, hogy másokra is tekintettel vannak az emberek, csupán saját hasznuk biztosítására irányuló törekvésük korlátozását jelenti. Vagy ahogyan Richard Tuck írja: „Grotius az olyan erkölcsi érzelmeket, mint például a *jóindulat* – hogy nemcsak nem ártunk felebarátunknak, hanem segítünk is neki –, a minimális közös alaponál magasabbra helyezte: a művéből kibontakozó társadalom olyan, meglehetősen zárkózott egyénekből áll, akik saját személyük közös biztonságát leszámítva nem törődnek a köz javával” (Tuck 1993. 36). Locke természettörvénye is csak az egyén saját érdekének biztosítása után írja elő számára a másokkal való törődést: „Ahogyan mindenki *köteles megvédeni önmagát*, [...] ugyanezen oknál fogva, *meg kell védenie*, amennyire csak tudja, *a többi embert is*, ha ezzel nem kockáztatja saját fennmaradását” (Locke 1986. 43).

Maga Hume sem kívánja kétségbe vonni az egoizmus túlsúlyát az emberi természetben. Ő is az önzést tekinti a társadalmi együttélés legfőbb antropológiai akadályának. Ezen nem változtat, hogy a mások iránti gyengéd érzés szerinte a legtöbb emberben túlsúlyban van önző érzületeivel szemben. Az előbb idézett rész után így folytatja a megkezdett gondolatot:

Ez a nagylelkűség bizonyára becsületére válik az emberi természetnek, de észre kell vennünk: az ilyen nemes vonzalom nemhogy alkalmassá tenné az embereket a nagyobb társadalmakban való részvételre, inkább ellentétes az ilyesmivel, majdnem ugyanannyira, mint a legszűkösebb önzés. Mindenki jobban szereti saját magát, mint bárki más, s a másik iránti szeretetében leginkább a rokonaihoz és ismerőseihez vonzódik, ez pedig szükségképpen ellentétet támaszt a szenvedélyek között, és következképpen a cselekedetek között is, ami elkerülhetetlenül veszélyessé válik az újonnan kialakult egyesülésre nézve (Hume 2006. 483).

Ha együttvéve túlsúlyban is vannak az ember altruista érzelmei egoizmusával szemben, altruizmusa akkor is behatárolt, a hozzá közel állókra korlátozódik. Önreferenciális, egocentrikus altruizmus. Nem szünteti meg a természeti állapot problémáját, csak más szintre helyezi, ami most nem az egyes egyének, hanem a családok vagy más csoportok közti konfliktusok szintjén jelentkezik.

A természeti állapot sötétebb színezetű változataiért nemcsak az egoizmus túlzott mértéke vagy kiterjedése a felelős, hanem affektív jellege is. Mint Spinoza írja, az ember „szükségképpen szenvedélyeknek van mindig alávetve”, ami az embereket állhatatlanokká és egymás ellenségeivé teszi (Spinoza 1997. 264, 288, 297). Ezzel nemcsak másoknak, hanem maguknak is ártanak: az affektusainak alávetett ember szolgál, s csak akkor lehetne szabad, ha az ész irányítása alatt élne. A szenvedélyek uralma az egyén saját hasznát is kevésbé szolgálja, mint a higgadtan megfontolt önérdék-érvényesítés. A *Politikai tanulmány* első két fejezetében Spinoza a következő tételek kifejtésével mutatja be a természeti állapotot: (a) Az indulatok szükségszerűen tartoznak az emberi természethez, az emberek szükségképpen alá vannak vetve nekik. (b) Az ész előírásai megfékezhetnék az indulatokat, de az emberek többsége nem képes ezek követésére. (c) Indulataiktól vezérelve az emberek versengenek egymással, igyekeznek egymást elnyomni, és természettől fogva egymás ellenségei. (d) Amit az embernek hatalmában áll megtenni önmaga fenntartása és vágyai kielégítése érdekében, azt jogában áll megtenni. (e) Mivel az embereket vak kívánság vezeti, ezért az ember természetes hatalmát és jogát nem az ész, hanem bármely olyan vágy által kell meghatározni, amely cselekvésre készíti őket, s amely által önmagukat fenntartani töreksenek. (f) A természetjog értelmében tehát az ember mindent megtehet, ami hatalmában áll önmaga fenntartása és vágyai kielégítése érdekében. Csakhogy az ember a természeti állapotban nem tud élni e jogával: csak addig van birtokában, ameddig védekezni tud mások ellen, s egymagában hiába igyekszik védekezni mindenki ellen. Ameddig tehát az ember természeti joga az egyes ember joga, addig az a semmivel egyenlő. (g) Természetjogról mint ténylegesen érvényesíthető jogról tehát csak akkor beszélhetünk, ha az emberek egyesítik jogaikat. De akkor mindenkinek csak annyi természeti joga marad, amennyit a közös jog enged neki. A közös jog kikényszerítése a kormányzat dolga. (h) Az emberek békés együttélését az állam mozdíthatja elő. Úgy vannak megalkotva, hogy nem élhetnek jogközösségen kívül (Spinoza 1957).¹

¹ E gondolatok már korábban megfogalmazódtak a *Politikai-teológiai tanulmányban* és az *Etikában*. Az *Etika* IV. részének 37. tételéhez fűzött 2. megjegyzés tartalmazza tömör összefoglalásukat. Boros Gábor Spinoza-monográfiájában behatóan elemzi e rövid szövegrész mondandóját és jelentőségét. Mint írja, az itt megfogalmazott államelmélet nemcsak az *Etika* korábbi részeinek zárókövét képezi, hanem azt is nyilvánvalóvá teszi, hogy „a korabeli társadalomfilozófia alapfogalmai milyen sűrűlődszerűen illeszkednek bele a spinozai rendszerbe” (Boros 1997. 189). Ennek fényében különösen szembeszökővé válik, hogy e veretesen szerződéselméleti gondolatok mennyire más elméleti kontextusban kristályosodtak ki, mint a velük rokon kortárs elképzelések. Spinoza jelen témában megfogalmazott gondolatai an-

3. A szerződés

A szerződéselméleti koncepció képviselői szerint a társadalmi szerződés nem más, mint a rendezett együttélést biztató közhatalom létrehozásában való megegyezés. A fogalomalkotásnak ez a módja azonban sok nehézséggel terhes. Nem nagyon lehet a társadalmi szerződésről plauzibilis beszámolót nyújtani: elképzelni sem lehet, hogy pontosan mi történik akkor, amikor – Hobbes vagy Rousseau megfogalmazásával – az emberek kölcsönösen lemondanak jogaik valamely vagy túlnyomó részéről, s hogyan történik ezek végleges vagy időleges átruházása; nem lehet jól megindokolni, mitől lesz érvényes a megegyezés a később vagy máshonnan jöttek számára; és tisztázatlan a szerződés érvényességének idő- és térbeli határaival kapcsolatos többi kérdés is. Még az elmélet legkövetkezetesebben felépített hobbesi változata számára is megoldhatatlan nehézséget jelent a társadalmi szerződés fogalma. Nála a természeti állapot kiküszöbölhetetlen és legsúlyosabb problémája, hogy érvényes szerződéseket kötni benne lehetetlen. Még teljesen hétköznapi, kis jelentőségű, kétszereplős, rövid távú szerződések érvényesítésére sincs mód. Ilyen helyzetben eleve elképzelhetetlen egy olyan grandiózus megegyezés, mint a társadalmi szerződés. Amikor Hobbes leírja az aktust, maga sem szerződést mutat be. A szerződésnek – a cserétől eltérően – lényeges eleme a vállalt kötelezettségek teljesítésének időbeli aszimmetriája: én ma adok neked valamit, te holnap nekem valami mást. A hobbesi társadalmi szerződés viszont egyidejű teljesítés: mindenki egyazon időpontban mond le jogairól és ruházza át azokat egy személyre vagy testületre (Hobbes 1999. I. kötet, 208–209). Ezzel a logikai problémát sikerült megoldania (vagyis nem szerződésről van szó), de továbbra sem világos, hol és hogyan játszódik le egy ilyen aktus: hol, mikor gyűjtik össze beadott jogaikat, pontosan mit tesznek a kosárba, és hogyan adják azt át így létrehozott feljebbvalójuknak? Az egyidejű teljesítés képzete is problematikus, hiszen – mint Ludassy Mária írja – „az elsőnek teljesítő, a jogátruházásban-lemondásban előbb gesztust tevő menthetetlenül kiszolgáltatja magát a másiknak. [...] A kritikus pont [...] az, amidőn én már a szerződés szerint lefegyverzem magam, a másik még megtartja természetes jogait – azaz az övédelem minden eszközét. Mint a westernfilmekben: egyszerre kell eldobni (vagy előrántani) a coltot, a rosszabb reflexű (vagy aki nem hitszegő) feltehetően golyót kap” (Ludassy 1999. 24–25).

John Plamenatz szerint eleve nincs értelme arról beszélni, hogy az emberek nagy sokasága szerződést köt egymással: ez fantáziaszülemény vagy – a hallgatólagos szerződésre való hivatkozás esetén – hibás nyelvhasználat (Plamenatz 1992a. 216). A politikai filozófusok által elképzelt összes társadalmi és kormány-

nak ellenére mutatnak nagyfokú hasonlóságot Hobbes koncepciójával (olykor pedig sajátosan Rousseau-éval), hogy – mint Alasdair MacIntyre írja – „Hobbes mindenben ellentéte a kor-
szak egyetlen vele egyenrangú morálfilozófusának, Spinozának” (MacIntyre 2012. 208).

zati szerződésről elmondható, hogy nem szerződés. A szerződés a szó bevett használatában önkéntes és szándékos megegyezésre utal, amely olyan kötelezettségeket teremt, amelyek nélküle nem léteznének, és ezáltal nincs helye a társadalom és a kormányzat eredetének vagy természetének magyarázatában (Plamenatz 1992a. 221). Az elmélet lényegi gyengesége abban áll, hogy olyan tranzakciók eredményeként próbálja magyarázni a társadalmi rendet, amilyenek ezen a renden kívül nem lehetségesek. Úgy tárgyalja az embereket, mintha már a társadalomtól függetlenül olyanok lennének, amilyenekké csak a társadalomban válhatnak: jogok és kötelességek viselői, szerződésre képes lények (Plamenatz 1992a. 232–233).

A szerződésmetafora lényegi üzenete az, hogy az emberek önként, kölcsönös egyetértésben, saját sorsuk jobbra fordítása céljából, tudatosan és előrelátóan emelik maguk fölé az államot. Ez utóbbi mozzanat, a tudatosság és tervszerűség volt Hume számára alapvetően elfogadhatatlan. Két másik skót filozófus talált megfelelő kifejezést rá. Adam Smith a „láthatatlan kéz” teorémájával, Adam Ferguson pedig az „emberi cselekvések eredménye, de semmiféle célnak nem kivitelezése” megfogalmazással. Majd pedig az ír Edmund Burke explikálta szenvedélyesen a Hume által képviselt álláspontot a francia forradalom kapcsán, nevezetesen, hogy az emberi értelem és előrelátás nem képes olyan bonyolult képződményeket létrehozni, mint a társadalmi és a politikai intézmények, s ha megkísérli, akkor csak füstölgő romokat hagy maga után. És ahogyan a politikai gyakorlatban, úgy az elméletben is végzetes tévedés túl sokra becsülni az értelem tudatos társadalomformáló erejét (Burke 1990). A minden téren (megismerés, erkölcs, politika) következetesen antiracionalista Hume számára az a fő probléma a szerződéselméletekkel, hogy feltételezik: az emberi ész önmagában, pusztán racionális előrelátás alapján képes megoldani az emberi együttélés legfontosabb problémáit (vagy bármilyen fontos problémát), hogy tervezőasztalon születhet az állam.² A racionalitás-posztulátum elutasításán kívül egyébként Hume társadalomelmélete minden másban illeszkedik a szerződéselméleti modellhez, csak fokozati különbségek választják el annak többi változatától. Van nála is kedvezőtlen eredeti állapot; a problémát nála is főleg az egoizmus okozza;

² Mindazonáltal az *Értekezés az emberi természetről* című művében Hume nem teszi elég egyértelművé, hogy az a fő baja a szerződéselméletekkel, hogy elvileg tartja lehetetlennek a politikai intézmények racionális kalkulációval történő létrehozását. Politikai esszéiben pedig másra irányítja kritikája élét. Abból egyébként, hogy a szerződéselméletek nélkülözhetetlen része a racionalitás posztulátuma, nem következik, hogy e felfogás képviselői mind racionalisták lettek volna. Locke és Rousseau nyilván nem volt az. Hobbes esetében annyi elmondható, hogy az euklidészi geometria mintájára maga is deduktív tudományként kívánta felépíteni filozófiáját, azonban ilyen irányú metodológiai programja és önjellemzése részben tévesnek bizonyult (Kavka 1986. 4–9). Roger S. Woolhouse az empiristák közé sorolja Hobbest, annak elismerése mellett, hogy filozófiájának csak bizonyos aspektusaira illik ez a jellemzés, s a kora újkori filozófia racionalista és empirista vonulatának szembeállítására eleve problematikus (Woolhouse 1988. 1–3, 29–44).

nála is valamiféle megegyezéssel (*convention*) kerülnek ki az emberek a meglehetősen előnytelen, bár nem katasztrofálisan rossz kiinduló helyzetből; s a kormányzat feladata nála is – miként Hobbesnál – önmagunk megkötése, vagyis annak megakadályozása, hogy saját hosszú távú érdekeink ellen cselekedjünk pillanatnyi vágyaink hatására. Sőt, az ésszerűség és célszerűség fontosságát is elismeri, és még azt is, hogy múltbeli tapasztalatokra támaszkodva s kellőképpen kiművelt elmével az ember még társadalmi intézményeit is jótékonyan és hatékonyan alakíthatja tudatos megfontolások alapján. Számára az a racionalitás-felfogás volt elfogadhatatlan, amelyet később Friedrich von Hayek „konstruktivistista racionalizmus”-nak nevezett.³

Az egoizmus és a racionalitás feltételezésének szükségessége oly erős a szerződéselméleti érvelésben, hogy minden ellenérzése dacára maga Rousseau is rákényszerül szerződéselméletének megalkotásakor. Ugyanakkor az egoista és racionális lények a 17–18. századi *social fiction* konstrukciói szerint nemcsak kölcsönös megegyezéssel kerülhetnek ki kezdeti lehangoló helyzetükből, mint ezt Mandeville *Vizsgálódások az erkölcsi erények eredetéről* című műve mutatja: a mindenki számára előnyös társadalom kialakulása nála annak eredménye, hogy ravasz filozófusok vagy politikusok az erény és a bűn képzetének bevezetése révén fiktív jutalmakkal és büntetésekkel rávették az embereket, hogy fogják vissza önző késztetéseiket, és legyenek jobban tekintettel másokra (Mandeville 1996). A résztvevők nem maguk tervezték így, nem is tudták, mi történik velük. Ez nem szerződéselmélet, hanem az erkölcs és a társadalom létrejöttének vagy igazolásának manipulációs elmélete, annak egyfajta paternalista változata. Rousseau is előállt egy manipulációs konstrukcióval az *Értekezés az emberi egyenlőtlenség eredetéről* második részében, amely viszont nem paternalista jellegű, hanem egyszerűen mások önérdekű becsapására irányuló konspiráció. Ez Rousseau „szerződéselmélete” ebben a munkában, amelynek semmi köze *A társadalmi szerződésről* koncepciójához.⁴

³ Hayek 1984. 182. Hayek gyakran visszatérő témája a társadalmi intézmények „művi” és „tervezett” létrehozását és átalakítását valló felfogások szembeállítását a „spontán” kialakulásukat és formálódásukat valló elképzelésekkel. Az előbbit a karteziánus racionalizmus hatása alatt álló kontinentális, a másikat brit társadalomelméleti modellnek tekinti. Ugyanezt a szempontot érvényesíti a szabadság (Hayek 1960. 4. fejezet) és az individualizmus (Hayek 1992) két eltérő értelmezésének szembeállításakor. Mint Hume nagy tisztelője, óv attól, hogy annak antiracionalizmusát bárki összetévevessze az irracionálizmussal vagy a miszticizmussal: Hume racionális érveléssel utasította vissza az ész túlzó és illuzórikus jogigényeit (Hayek 1960. 69). Hayek ugyanakkor tisztában van a szerzők földrajzi alapon történő csoportosítása veszélyeinek. Például Hobbes és Bentham szerint is inkább a kontinentális, Montesquieu és Constant viszont a brit szellemi tradíció részét képezi.

⁴ Rousseau az *Értekezés*ben a következőképpen írja le a „társadalmi szerződést”: „A keletkezéskor levő társadalom a legszörnyűsebb hadiállapotnak adott helyet: a lealacsonyított és megszorított emberi nem többé nem tudott visszatérni eredeti útjára és lemondani szerencsétlen vívmányairól [...]. Lehetetlen, hogy az emberek végül is ne gondolkodtak volna el nyomorúságos helyzetükön és a rájuk zúduló balsorsoson. Kivált a gazdagok hamarosan megérezhették, milyen hátrányos rájuk nézve az állandó háborúskodás, hiszen minden költségét

4. Az állam

A szerződés elsődleges célja az állam létrehozása, de egyes szerzők szerint ennek előfeltétele a társadalom létrejötte, amit szintén szerződéssel kell megteremteni. Plamenatz a következőképpen vázolja fel az erre vonatkozó elképzelések alakulását: A társadalmi szerződéselméletet először a 16. században használták a vallási kisebbségek érdekében a hugenották és a jezsuiták. Az ellenállás jogához való hasonlósága és nyilvánvaló középkori forrásai ellenére semmilyen korábbi elmélettel nem rokonítható, mivel korábban nem létezett az az egységes, mindenre kiterjedő világi politikai hatalom, amellyel szemben megfogalmazták. A korai szerződéselméletek azt mondják, amit a középkori politikai gondolkodók nem állítottak, hogy „az embereknek, mivel egymással egyetértésben emeltek uralkodót maguk fölé bizonyos célokból, joguk van ellenállni neki vagy elmozdítani, ha folyamatosan megghiúsítja ezeket a célokat” (Plamenatz 1992a. 216). A szerződés tárgya kezdetben egyértelműen a kormányzat volt. A hugenotta Mornay szerint csak a kormányzat jön létre szerződéssel, melynek a nép és a fejedelem a szerződő felei. A jezsuita Suáreznál viszont már megtörténik a társadalmi szerződés és a kormányzati szerződés megkülönböztetése. Hobbes, Locke és Rousseau szerint – folytatja Plamenatz – csak egy igazi szerződés van, a társadalmat létrehozó szerződés. Pufendorf mindkét szerződést használja, s beépít egy közbülső határozatot. Más német jogászok az ő nyomán három szerződésről beszéltek: az egyesülési szerződésről, a rendi megkülönböztetésekre vonatkozó szerződésről és a kormányzati alávetettségre vonatkozó szerződésről (Plamenatz 1992a. 231–232).

ők fedezték: mint minden ember, ők is kockáztatták az életüket, de nekik azonfelül még a vagyonuk is kockán forgott. Egyébiránt pedig, bármilyen színben sikerült is birtoklásaikat feltüntetni; érezniük kellett, hogy törekény és visszás jogra épül az egész: mivel mindent erővel szereztek meg, mindent el is vehet tőlük az erő, és semmi okuk nem lehet panaszra. Sőt azok sem alapozhatták megbízhatóbb jogcímre tulajdonukat, akik egyedül szorgalmuk által váltak gazdaggá. [...] [E]zért a gazdag, a szükség nyomása alatt, végül is kieszelte a legköritétebb tervet, mely az emberi szellemben valaha megfogant, mégpedig azt, hogy a maga javára fordítja az ellene támadók erőit is, védelmezőivé teszi ellenfeleit, új alapelveket sugall és új intézményeket ad nekik, amelyek éppolyan előnyösek lesznek számára, mint amilyen kedvezőtlen volt a természetjog” (Rousseau 1978a. 136–137). „Céljai elfogadtatására a következő agyafúrt érvet módolta ki: »Egyesüljünk – mondta nekik –, hogy megvédjük a gyengéket az elnyomástól, hogy korlátot állítsunk a nagyralátók elé, és biztosítsuk, hogy mindenki birtokolhassa, ami az övé. Vezessük be a jog és a béke rendszabályait, s mindenki legyen köteles hozzájuk igazodni, ne tegyünk kivételt senkivel; az ilyen rendszabályok némiképp ellensúlyozzák a szerencse szeszélyeit, mert az erőset és a gyengét egyformán kölcsönös köteleknek vetik alá. Egyszóval, ahelyett, hogy önmagunk ellen fordítanók erőnket, egyesüljünk valamilyen magasabb hatalom alatt, amely bölcs törvények szerint kormányoz, támogatja és védelmezi a társulás valamennyi tagját, visszaveri a közös ellenséget, s örök egyetértést teremti közöttünk»” (Rousseau 1978a. 137–138). Az utolsó mondat megegyezik *A társadalmi szerződésről* programjával, de itt hazug retorikát képvisel, míg ott a legjobban elrendezett társadalmi együttélés magasztos elveit.

Valójában e különféle szerződések megkülönböztetése nem egyértelmű. E bizonytalanságot tükrözi, hogy az egyes szerzőkről nyújtott értelmezések sem egységesek e tekintetben. Locke-ot például – Plamenatztól eltérően – szokás „kétszerződéses” szerzőnek tekinteni. Hobbes esetében ugyan elég meggyőzően hangzik az „egyszerződéses” besorolás, amennyiben nála a társadalmi integrációnak előfeltétele az állam létrejötte, mégis, éppen ő különbözteti meg egyértelműen azt az aktust, amikor mindenki mindenkivel megállapodik abban, hogy a többség mindannyiuk képviseleti jogát átruházza egy személyre vagy gyülekezetre, attól, amikor a többség ténylegesen megegyezik abban, hogy kire ruházza ezt a hatalmat (Hobbes 1999. 210).⁵ Rousseau több eltérő álláspontot látszik képviselni e kérdés kapcsán *A társadalmi szerződésről* című művében. Egyik nevezetes megfogalmazása két külön megállapodás eredményének tulajdonítja a nép és az állam létrehozását: „Mielőtt tehát megvizsgálónk azt a cselekedetet, amellyel egy nép királyt választ magának, jó volna először azt a cselekedetet megvizsgálni, amely által néppé válik. Mert ez a cselekedet okvetlenül megelőzi a másikat, és így ez képezi a társadalom valóságos alapját” (Rousseau 1978b. 477). Ugyanakkor a társadalom és az állam létrehozását mégis egyazon szerződés eredményének tekinti: „A fenti meghatározásból kitűnik, hogy a társulás nyilvánításakor a magánszemélyek és a köz kölcsönös kötelezettséget vállalnak egymással szemben; minden egyén úgyszólván önmagával szerződik, és kettős kötelmet vesz magára: mint a főhatalom részese a magánszemélyekkel szemben és mint az állam tagja a főhatalommal szemben vállal kötelezettséget” (Rousseau 1978b. 480). A III. könyv 16. fejezetének pedig már a címe határozottan leszögezi: *A kormányzatot nem szerződés útján létesítik.*

A „társadalmi” és „állami” integráció különválasztása vagy egyesítése nemcsak nehezen eldönthető az egyes szerzők esetében, de tartalmát tekintve is homályos. A 18. századig az volt az általánosan elfogadott nézet, hogy az embereket az állam készíteti rendezett együttélésre. Montesquieu előtt senki nem vállalkozott

⁵ Mint Huoranszki Ferenc írja, Hobbes egyik jelentős fordulata az volt, hogy a politikai intézményrendszert egyetlen szerződés eredményének tekintette, a másik pedig az, hogy a szerződést nem történeti tényként, hanem hipotetikus aktusként értelmezte. A korábbi szerződéselméletek két szerződéssel írták le a hatalmi struktúra kialakulását: az első, a *pactum unionis* a természeti állapotban élő elszigetelt egyéneket társadalommá egyesítette, a második, a *pactum subjectionis* az így létrejött „társadalom” mint jogi személy és a potenciális uralkodó között kötöttet, kijelölve a „két fél”, az uralkodó és az alattvalók jogait és kötelezségeit. Újításai eredményeképpen Hobbesnál a hatalmi struktúra létrejöttét „nem a szerződések betartására vonatkozó kötelezettség igazolja, hanem az, hogy a posztulált természeti állapotban élő egyéneknek érdekében áll az intézményrendszer által rájuk rótt kötelezettségek elfogadása. A szerződés fogalma az erre vonatkozó döntést hivatott reprezentálni, ezért azután az esetleges történeti tények nem is kapnak szerepet az igazolásban” (Huoranszki 1999. 126). De még ha hipotetikus is a szerződés, a fent megjelölt hobbesi szövegrész szerint kettő van belőle. Illetve Gregory Kavka értelmezésében mégsem: ez nem két szerződés, hanem egyazon társadalmi paktum – amely egyébként bilaterális megegyezések halmaza – két egymásra épülő szakasza, amelynek eredményeként az uralkodó nem szerződő félként, hanem ajándékként kapja meg a hatalmat (Kavka 1986. 180–181; vö. Hobbes 1999. 175).

a kormányzat és az attól megkülönböztetett társadalmi intézmények, szokások, hiedelmek és attitűdök viszonyának szisztematikus vizsgálatára. Adam Smith újítása volt, hogy az átfogó társadalmi integrációnak és kooperációnak lehet más szervező elve is, mint az állam kényszerítő ereje, így például a piac intézménye, amely a résztvevők önkéntes csatlakozása alapján állami erőszak nélkül teremt rendezett társadalmi együttműködést. Az állammal szembeállított „polgári társadalom” (*civil society*) fogalma már a szerződéselméletekben megjelenik, de elnagyolt formában (Scruton 1983, 66). Tényleges társadalmi tartalommal történő feltöltése Ferguson (Horkay Hörcher 1996. 363–378) és Burke által vette kezdetét, hogy aztán Hegel dolgozza ki – Adam Smith munkamegosztás-fogalmából kiindulva – e szféra (*bürgerliche Gesellschaft*) saját helyének és belső tagolódásának szisztematikus filozófiai elemzését (Hegel 1971. 182–256. §).

A szerződéselméletek célja az állam, pontosabban valamilyen meghatározott típusú jogosítványokkal felruházott állam létének igazolása. Az elmélet ebben a tekintetben is jelentős eltéréseket mutatott. A szerződéselméletnek az volt az eredeti feladata, hogy igazolja a zsarnoki kormányzattal szembeni ellenállást. De ahogyan egyre népszerűbbé vált, más célokra is alkalmazták. Hobbes annak bebizonyítására használta, hogy nem létezik ilyen jog. Az a cél, aminek érdekében a társadalmi szerződést bevezették, feledésbe merült – nem mindenki, de sokak számára, akik elfogadták. Locke továbbra is az ellenállás igazolására használta, és több utánpótlója akadt. De az elmélet a 18. században mindenütt népszerű volt a kontinens politikai szerzői körében, közöttük sok jogással, akik egyáltalán nem törekedtek arra, hogy a népi ellenállás ügyét képviseljék. Az abszolút monarchia és a szerződéselmélet együtt virágzott (Plamenatz 1992a. 233).

Bár a különböző szerzők különböző típusú államhatalmak igazolására használták a szerződéselméleti érvelést, az államformák kérdése mintha mégsem nagyon érdekelte volna őket. Bár Hobbes abszolutista, Spinoza demokratikus, Locke alkotmányos, Rousseau pedig totális demokratikus politikai hatalmat részesített előnyben, szinte valamennyien határozottan kijelentették, hogy céljaiknak egyaránt megfelel bármely kormányforma. Hobbes a Leviatánnal szemben egyedül azt a követelményt fogalmazta meg, hogy olyan személy vagy testület legyen, amely minden hatalmunkkal és erőnkkel rendelkezik. Mindegy, hogy demokratikus, arisztokratikus vagy monarchikus, csak szuverén legyen: megkérdőjelezhetetlen, legfőbb hatalom. Spinoza maga is egyrészt az állam szilárdságát tartotta az egyik legfőbb célnak, másrészt a demokratikus rend melletti természetjogi érveket bemutató *Politikai tanulmány* ajánlása annak a kimutatását ígéri, miként kell úgy megszervezni egy társadalmat monarchikus és arisztokratikus kormányzással, hogy ne fajuljon zsarnoksággá, s a polgárok békéje és szabadsága sértetlen maradjon. A közvetlen demokráciát érvényesítő főhatalom Rousseau szerint is egyaránt ráruházhatja a kormányzás feladatát demokráciára, arisztokráciára vagy monarchiára. Ennek szerinte nincs különösebb jelentősége, s egymástól nem választhatók el éles határokkal: „Így hát van egy olyan pont,

ahol mindegyik kormányzati forma összemosódik az utána következővel, s látjuk, hogy jóllehet csak három megnevezésünk van, a kormányzat valójában annyi különböző formát ölthet, ahány polgára van az államnak” (Rousseau 1978b. 530–531).

II. SZERZŐDÉSELMÉLET ÉS ARANYKORELMÉLET

Az aranykorelméleti modell a szerződéselméleti konstrukció diametrális ellentéte. (1) Kiindulópontja az ember számára ideális állapot, a tejjel-mézzel folyó Kánaán, vagy legalábbis egy annyira jó helyzet, hogy az embernek nem áll érdekében kilépni belőle, olyan helyzet, amelyhez képest nem ismeretes kedvezőbb alternatíva. (2) Az innen való kikerülés tehát nem lehet önkéntes, forrása nem lehet bölcs előrelátás és tervezés, hanem csak valamilyen tévedés, hiba, végzetes baleset vagy katasztrófa. (3) A kimeneti állapot pedig szükségképpen rosszabb, általában sokkal rosszabb, mint a kiinduló helyzet volt.

A koncepció számunkra legismeretebb változatát az *Összevetség* második teremtetéstörténete beszéli el. Miután Isten megalkotta az embert a föld porából, és életet lehelt belé, a száraz pusztaság közepén öntözött kertet teremtett számára, hogy gondoskodjon fennmaradásáról. „Az Úristen kertet telepített Édenben, és oda helyezte az embert, akit teremtett. És az Úristen a földből mindenféle fát sarjasztott, ami tekintetre szép és táplálkozásra alkalmas; azután kisarjasztotta az élet fáját a kert közepén, meg a jó és a rossz tudásának a fáját” (Ter 2,8). „Az Úristen parancsot adott az embernek: »A kert minden fájáról ehetsz. De a jó és rossz tudás fájáról ne egyél, mert amely napon eszel róla, meghalsz«” (Ter 2,16–17). Vagyis a Paradicsomban az embernek nemcsak a gondtalan jólét adatott meg, hanem az örök élet lehetősége is. Megfontolatlan nagyravágyása miatt mégis engedett a csábításnak, s evett a tudás fájának gyümölcséből. Az Úr ítélete így szólt: „Mivel [...] ettél a fáról, jóllehet megtiltottam, hogy egyél róla, a föld átkozott lesz miattad. Fáradsággal szerzed meg rajta táplálékodat életed minden napján. Tövist és bojtorjánt terem számodra. A mező füvét kell enned. Arcod veritékével eszed kenyeredet, amíg vissza nem térsz a földbe, amiből letél” (Ter 2,17–18). Az Éden kertjéből kiűzte, s kerubokkal és fenyegető tüzes karddal védte az élet fájához vezető utat.

Az aranykorelméleteknek valamilyen jó, a szerződéselméleteknek valamilyen rossz kezdeti állapotot kell feltételezniük. A két elmélet összeegyeztetetlen. Ez logikai szükségszerűség, miként Locke szerződéselmélete mutatja. Locke az *Értekezés a polgári kormányzat eredetéről* elején a természeti állapotot a hadiállapottal állítja szembe. E két állapotról azt írja, hogy „annyira távol állnak egymástól, mint amennyire messze van a békesség, a jóindulat, a kölcsönös segítségnyújtás és közös védekezés állapota az ellenségeskedés, a rosszindulat, az erőszak és a kölcsönös pusztítás állapotától” (Locke 1986. 51–52). Locke ter-

mészeti állapotában minden megtalálható, aminek hiánya Hobbes természeti állapotát elviselhetetlenné teszi: hatékony együttélési szabályok, erkölcsi elvek, tulajdon, érvényes szerződések, békesség, jóindulat. Minden ügylet lebonyolítása kölcsönösen elfogadott szerződések alapján történik, melyekben mindenki egyenlő félként, szabadon vesz részt. Az emberek saját érdekeiket érvényesítik, de másokét is figyelembe veszik. Jól megvannak. Hogyan lesz ebből szerződéselmélet?

Locke-nak jó oka volt arra, hogy ne fesse túl sötétre a természeti állapotot. Olyan kiinduló helyzetre volt szüksége, amelynél lehet rosszabb is, azért, hogy a magát a törvények hatálya fölé emelő korlátlan uralkodó számára ne nyújthasson igazolást a természeti állapotra történő hivatkozás. Az abszolút monarchia rosszabb életkörülményeket teremt az emberek számára, mint amilyen a közhatalom nélküli eredeti állapot volt. De Locke-nak be kellett látnia, hogy ennyire pozitívan bemutatott természeti állapotra nem lehet szerződéselméletet építeni. Úgyhogy el kellett rontania a kiindulópontként felvett idilli helyzetet, s ezt meg is tette a következő narratíva segítségével. Kezdetben, mint írja, az emberek rendezetten éltek a természeti törvények, vagyis az emberek közötti együttélés Isten és az ész által meghatározott előírásai szerint:

A természeti állapotot természeti törvény kormányozza, amely mindenkit kötelez; és az ész – amely maga ez a törvény – mindenkit, aki csak hozzá fordul, megtanít arra, hogy mivel az emberek valamennyien egyenlők és függetlenek, senki sem károsíthat meg egy másik embert életében, egészségében, szabadságaiban vagy javaiban (Locke 1986. 42).

Csakhogy, mint mindig, itt is vannak szabályszegők. A szabályszegőket pedig megfelelő szankciókkal féken kell tartani, különben a szabály elveszíti érvényességét. Ez az, amire Locke-nál nem volt megfelelő eszköze a természettörvénynek. A természettörvény erre vonatkozóan egy olyan előírást fogalmazott meg, amely nem bizonyult eredményesnek:

Hogy pedig az emberek valamennyien visszatartassanak mások jogainak a megsértésétől és egymás megkárosításától, s hogy valamennyien tiszteletben tartsák a természeti törvényt, amely *az egész emberiség* békességét és *védelmét* kívánja, a természeti törvény *végrehajtása* ebben az állapotban az összes emberek kezébe van letéve, miáltal mindenkinek jogában áll megbüntetni a törvény megszegőit oly mértékben, hogy a törvény megsértését megakadályozza (Locke 1986. 43).

Az igazságszolgáltatásnak ez a módja rosszul működik. A bűn büntetésének joga minden embert megillet, a jóvátétel joga viszont csak a sértettet. A jóvátétel jogának nincsenek rögzített szabályai, amiből elfogult és eldönthetetlen viták fakadnak. Az ilyen megoldatlan konfliktushelyzetek eszkalálódnak, s létrejön a

hadiállapot. Ha pedig egyszer létrejött, nem lehet visszalépni onnan. Egyedül úgy lehet kikeveredni belőle, ha létrehozzák a Hadiállapothoz vezető probléma megoldását: a vitás ügyeket pártatlanul megítélő bírói intézményt. Locke-nál ez a társadalmi szerződés legfőbb feladata. Vagyis Locke-nak fel kellett adnia aranykorelméleti kiindulópontját ahhoz, hogy eljuthasson szerződéselméletéhez, ami meg is történt.

Hume a szerződéselméletekkel vitázva provokatívan többre értékeli náluk az aranykorelméleteket. Mint írja, semmi akadályuk annak,

hogy a filozófusok, ha úgy tetszik nekik, az állítólagos *természeti állapotra* is kiterjeszték elmélgéskéiket, feltéve, hogy azt pusztán filozófiai fikciónak tekintik, amely sohasem volt és sohasem lehetett valóságos. [...] Ezt a *természeti állapotot* tehát pusztán fikciónak kell tekintenünk, nem másként, mint a költők által kitalált *aranykort*; mindössze az a különbség, hogy az egyik csupa háború, erőszak és igazságtalanság a leírások szerint, a másikat pedig úgy festik le, mint az elképzelhető legvonzóbb és legbékésebb állapotot. A természetnek ebben a legrégebbi korában, ha hihetünk a költőknek, olyan enyhék voltak az évszakok, hogy az embereknek nem volt szüksége ruhára és házra a hideg és a meleg elleni védekezésül. A folyókban bor és tej folyt, a tölgyek mézet adtak, a természet magától teremtette meg a legfinomabb ínycsalatokat. Sőt, még nagyobb előnyei is voltak e boldog kornak. Nemcsak a természetből hiányzott a szélvész és a zivatar, az emberi lélek sem ismerte azokat az ennél is vadabb viharokat, amelyek ma annyi lármát és kavargást okoznak. Senki sem tudta, hogy mi a kapzsiság, becsvágy, kegyetlenség és önzés; az emberi szellem akkoriban csak olyan indítatásokat érzett, mint a gyengéd vonzalom, a szájalom, a szimpátia. Az *enyém* és a *tied* megkülönböztetése is ki volt rekesztve a halandók e boldog nemének gondolataiból, s vele együtt magának a tulajdonnak a fogalma, a kötelezettség, az igazságosság és igazságtalanság (Hume 2006. 488–489).

Konklúziója a következő:

Ezt nyilván üres fikciónak kell tekintenünk, mégis érdemes elgondolkoznunk fölötte, mert mindennél jobban mutatja, hogy miből származnak azok az erények, amelyek jelen vizsgálódásunk tárgyát képezik. Mint korábban megállapítottam, az igazságosság emberi megállapodásokból ered; a megállapodásoknak az a célja, hogy segítsenek bizonyos bajokon, amelyeket szellemünk bizonyos *tulajdonságainak* és a külső tárgyak sajátos *helyzetének* a találkozása okoz. A szellemi tulajdonságok közül az *önzésre* és a *korlátozott nagylelkűségre* gondolunk; a külső tárgyak helyzetét pedig az jellemzi, hogy *könnyen gazdát cserélnek, s ritkák az emberek vágyaihoz és kívánságaihoz képest*. Ha a filozófusok nagyon összezavarták is a dolgokat a maguk spekulációiban, a költőket biztosabban irányította ama bizonyos érzék vagy általános ösztön, amely a legtöbb elmélgéskésben előbbre visz, mint az eddig ismeretes tudományok és filozófiák bármelyike. Nem volt nehéz észrevenniük, hogy amennyiben minden ember gyengéd

gondoskodással viseltetnék a másik iránt, vagy a természet bőségesen kielégítené minden vágyunkat és kívánságunkat, úgy semmi helye nem volna az érdekek versengésének, amin az igazságosság alapul; nem volna alkalom olyan különbségeket tenni s olyan határokat szabni a tulajdon és a birtoklás tekintetében, mint amilyenek manapság szokásosak. Ha sikerülne kellő mértékben növelnünk az emberek jóindulatát vagy pedig a természet bőkezűségét, haszontalanná válnék az igazságosság, mert helyét sokkal nemesebb erények és nagyobb áldások foglalnék el (Hume 2006. 489).

Hume azért értékeli nagyra az aranykorelméleteket, mert megmutatták, hogy ha az emberek önzetlenek és nagylelkűek lennének, a külső javak pedig nem lennének szűkösek az emberek vágyaihoz képest, akkor sem erkölcsre, sem államra nem lenne szükség. Csakhogy a szerződéselméleti szerzők pont ugyanezt fogalmazzák meg a másik irányból: azért van szükség erkölcsre és államra, mert az emberek önzők, és a javak szűkösek. E tekintetben Hume lényegi mondanivalója ugyanaz, mint a szerződéselméleti filozófusoké, úgyhogy azok összezavart spekulációval szembeni támadása jelen esetben pusztán retorika.⁶

Rousseau a szerződéselméletek három nélkülözhetetlen összetevője közül a természeti állapot részletes bemutatását az *Értekezés az emberi egyenlőtlenség eredetéről* első részében nyújtja, a szerződésről és az annak eredményeként létrejövő állapotról szóló autentikus beszámolóját pedig *A társadalmi szerződésről* tartalmazza. Kézenfekvő és általános feltevés, hogy a két munka együtt alkotja Rousseau szerződéselméletének egészét. Csakhogy a két mű koncepciója egymással nem összeegyeztethető: az egyik aranykorelmélet, a másik szerződéselmélet.

Az *Értekezés*ben Rousseau minden ponton szakít a korábbi szerződéselméletek előfeltevéseivel, először is a változatlan emberi természet feltételezésével. Szerinte az emberi természet a történelem során gyökeresen átalakult. Másrészt, szerinte az eredeti ember nem önző, hanem fajtársaival szemben jóindulatú és együttérző; az önzés csak a társadalom létrejöttével alakul ki benne. De ha nem is lennének alapvetően szelídek, a „mindenki harca mindeki ellen” hobbesi állapot akkor sem alakulhatna ki közöttük, mivel magányosan élnek, nem pedig egymás között, és így lehetőségük sincs arra, hogy konfliktusba kerüljenek egy-

⁶ Mint említettem, az *Értekezés*ben Hume nem tette egyértelművé, hogy számára a szerződéselméletek főként a racionalitás posztulátuma miatt elfogadhatatlanok, s helyett olyan összetevőiket kritizálta, amelyek némi módosítással nála is megtalálhatók, vagy pedig – mint jelen esetben – némiképp mondvasínált ürügyet talált a támadásra. Politikai esszéiben más megfontolások vezérelték. Az *eredeti szerződésről* című írásában Locke úgy szerepel, mint annak a tévtannak a „legismertebb fanatikusa”, amely a kormányzatot az eredeti szerződésre és népi beleegyezésre alapozza és történetileg belőle eredezteti (Hume 1994. 245). A *passzív engedelmségről* címűben viszont azt írja, mint Hobbes, hogy a fennálló államhatalommal szemben csak a legvégső esetben jogos az ellenállás, amikor az a közösség fennmaradását veszélyezteti (Hume 1994. 248).

mással. De erre nem is lenne semmi okuk, mivel a természet mindennel ellátta őket fennmaradásuk megfelelő szinten történő biztosításához. A természeti ember magányos, szabad, jóindulatú, egészséges, erős, nyugodt és jól alszik.

Miután létrejött a társadalom és az állam, az ember megromlott, elsatnyult, megbetegedett, összeütközésbe került a többiekkel. A természeti ember fenséges, a civilizált nyomorult és gonosz:

Hasonlítsuk össze előítéletek nélkül a civilizált ember és a vadember helyzetét, és állapítsuk meg, hány új kaput nyitott az előbbi a fájdalomnak és a halálnak, nem is beszélve arról, hogy milyen gonosz, milyen nyomorult, és mennyi szükségét szenved. Ha megfontoljuk, mennyi szellemi kín emészt minket, mennyi heves szenvedély gyötör és kerget kétségbeesésbe, hogy milyen mérhetetlen munka nehezedik a szegények vállára, s ami még veszedelmesebb, milyen elpuhult életmódnak adják át magukat a gazdagok, akik az egyik embert szükségleteiknek áldozzák fel, a másikat meg a szertelenségeiknek; ha a szörnyűséges kotyvalékokra, az ártalmas fűszerekre, a romlott élelmiszerekre, a hamisított gyógyszerekre gondolunk; ha emlékezetünkbe idézzük, mennyi csalásra vetemednek azok, akik árusítják, mennyi tévedésbe esnek azok, akik felírják a gyógyszereket, s mennyi méreg tapad az edényekhez, amelyekben készítik őket; ha felbecsüljük, mennyi járványos betegséget okoz az összecsiszított embertömegben keletkező rossz levegő, életmódunk túlfinomult volta, a szobában és a szabad ég alatt való tartózkodás váltogatása, az öltözködésben tanúsított túlságos elővigyázatosság, s mindaz a gondoskodás, ami túlzott érzékenységnk következtében nélkülözhetetlen szokásunkká vált, és ami nem maradhat el – önhibánkból vagy külső okból –, hogy a mulasztás ne kerülne életünkbe vagy egészségünkbe; ha számításba vesszük, hány ezer ember vesztét okozták az egész városokat elemésztő vagy romba döntő tűzvészek és földrengések; egyszóval, ha összeadjuk a veszedelmeket, amelyekkel mindezek az okok fenyegetnek, akkor rá fogunk eszmélni, hogy igen drága árat fizettünk a természetnek, amiért tanításait semmibe vettük (Rousseau 1978a. 171–172).

Rousseau természeti állapotában élve az embereknek nem lehetett okuk elhagyni azt, eszükbe sem juthatott társadalmat létrehozni és államot emelni maguk fölé. Nem is jutott eszükbe semmi ilyesmi. Az állam ebben az írásban nem saját szándékaik és tudatos terveik alapján jön létre, mint a szerződéselméletekben, hanem szerencsétlen kimenetelű véletlenek eredményeképpen. Rousseau itt nem szerződéselméletet, hanem aranykorelméletet alkot. E mű és *A társadalmi szerződésről* között nincs érdemi összefüggés. Ez utóbbi valóban szerződéselméleti munka, de a természeti állapotról nem nyújt szisztematikus áttekintést. Ahol említést tesz róla, ott egészen másként mutatja be, mint korábban:

Felteszem, hogy a természeti állapotban élő emberek elérkeztek arra a pontra, ahol a fennmaradásukat veszélyeztető akadályok ellenállása már nagyobb, mint az az erő, amelyet az egyén képes kifejteni, hogy fenntartsa magát ebben az állapotban. Akkor ez az eredendő állapot nem maradhat fenn tovább, s kipusztulna az emberi nem, ha nem változtatná meg létezésének módját (Rousseau 1978b. 477).

Az *Értekezés az egyenlőtlenségről* lapjain nem volt szó a természeti állapotban élő emberek fennmaradását fenyegető veszélyekről. Éppen ellenkezőleg, ott semmi veszély nem fenyegette az emberek fennmaradását és jóllétét. A *társadalmi szerződésről* egy másik helyen tartalmaz még információkat a természeti állapotról, ahol Rousseau azt ecseteli, hogy a társadalmi szerződés valójában semmiféle lemondást nem követel a magánszemélyektől, sőt kifejezetten kedvezőbb helyzetbe hozza őket, hiszen „bizonytalan és ingatag helyzetüket biztosabb és jobb helyzetre, természetes függetlenségüket pedig szabadságra cserélték; lemondtak arról a hatalomról, hogy másoknak ártsanak, de elnyerték a biztonságot”. S azzal sem veszítették semmit, hogy életüket kell kockáztatniuk az állam érdekében. „Életüket az államnak szentelik, az állam pedig folytonosan oltalmába veszi; s midőn kockára teszik az állam védelmében, mi mást tesznek akkor, mint hogy visszaadják az államnak azt, amit tőle kaptak? Tesznek-e valamit is, amit nem tettek meg gyakrabban és nagyobb veszélyek közepette a természeti állapotban, amikor az elkerülhetetlen csatározások alkalmával életük árán védelmezték az életük fenntartását szolgáló dolgokat?” (Rousseau 1978b. 497). Az *Értekezés* szerint semmi ilyet nem tettek és nem is tehettek a természeti állapotban. Míg Locke hozzáigazította az eredetileg általa is aranykorként bemutatott természeti állapotot a szerződéselmélet követelményeihez, addig Rousseau meg sem próbálja összebékíteni a két mű eltérő koncepcióját: a társadalmi szerződésről írva egyszerűen figyelmen kívül hagyja korábbi művének a természeti állapotról szóló beszámolóját, és ahelyett az ott bemutatott állapot szöges ellentétét veszi kiindulópontul.

III. A SZERZŐDÉSELMÉLETEK ALKONYA

Annyi bizonyos, hogy a szerződéselméletek az állam, pontosabban az egyes szerzők által preferált jogosítványokkal bíró (vagy éppen nem bíró) állam legitimitását kívánták alátámasztani. Az viszont bizonytalan, hogy milyen szerepet szántak ebben az elméleti igazolásban a tényleges történeti eredetnek. A történeti eredetre való hivatkozásnak hagyományosan komoly legitimáló ereje volt, és az újonnan – éppen Burke kezén – kibontakozó konzervatív gondolkodásban az is maradt, ugyanakkor a filozófiában nagy hagyománya és tekintélye volt a fikcionális érvelésnek is, mint ezt Akhilleusz és a teknős, Buridán szamara, a Földre szállt marslakó és sok más nagy karriert befutó filozófiai gondolat kísérlet

mutatja. A fiktív helyzetekre történő hivatkozásnak is megkülönböztethetjük két válfaját. Az egyik – amit Hume a költők fikcióinak nevez – pusztán kitalált esetekkel kíván szemléltetni valamilyen általános tanítélet, a másik a tudományos modellek mintjára működik. Ez utóbbi módon használja például Thomas Schelling, aki a termosztátok működésével modellez bizonyos típusú ciklikus társadalmi folyamatokat (Schelling 1998). A kontraktárius érvelés tehát már a maga korában is alternatív elméleti megalapozások igényével léphetett fel, viszont aktuális támadhatósága és védhetősége nagymértékben múlt azon, hogy a szerzők ténylegesen milyen megalapozást tulajdonítottak nekik.

E tekintetben a klasszikus szerzők notóriusan kétértelműen fogalmaztak. Hobbes így ír:

Jóllehet sose volt olyan idő, amikor az egyes emberek kölcsönösen hadiállapotban lettek volna egymással, mégis a királyok és a szuverén hatalmasságok függetlenségük következtében minden időben szakadatlanul féltékenykednek egymásra, gladiátorok módjára viselkednek, fegyvereiket egymásra szegeznek, és egyik a másikat figyeli, vagyis birodalmuk határain erődítményeket, helyőrségeket meg ágyukat állítanak fel, és szomszédaik nyakára állandóan kémeket küldenek. Ez pedig háborús magatartás (Hobbes 1999. I. kötet, 170).

Hobbes itt különmemű dolgokat állít szembe egymással, s így nem világos, mi következik az első állításból a rá következő másik fényében. Ráadásul első állítását túl erősré fogalmazza, nyilván éppen azért, hogy elejét vegye a lehetséges eredettörténeti kritikának. Ugyanis nyugodtan állíthatta volna azt, amit ténylegesen gondolt, hogy szép számmal akadnak ilyen esetek a közhatalom összeomlásával járó polgárháborúk és vallásháborúk esetében, amelyekkel nemcsak a történelmi múlt, hanem saját kora is látványos példákkal szolgált. Hivatkozhatott volna – mint néhány oldallal korábban tette – azokra a helyzetekre is, amikor az emberi interakciók kívül esnek az állam fennhatóságán, vagy az általa fogantatott retorzió utólag nem kárpótolja a támadás áldozatát. De mondhatta volna azt is – és saját empirikus példái is ebbe az irányba mutatnak –, hogy egyszerűen képzeljük el, mi tarthatná vissza az embereket attól, hogy egymásra támadjanak, ha nem létezne semmilyen megfelelő mértékű külső visszatartó erő.

Locke-nál ugyanezzel a gondatlansággal találkozunk az elmélet módszertani státuszának és releváns bizonyítékainak megjelölésekor. Már a kérdésfeltevésre sem fordított kellő figyelmet: a szerződéselméletekkel szembeni második ellenvetés rekonstrukciójakor keveri egymással a történeti és a legitimáción alapuló kritikát. A tisztán történeti első kritikára pedig meglehetősen zavaros választ ad (Locke 1986. 108–112). Ráadásul még azzal is bonyolítja a helyzetet, hogy szerinte – Hobbes felfogásától eltérően – bizonyos körülmények között vagy bizonyos cselekvések eredményeképp bármikor vissza lehet kerülni a ter-

mészeti állapotba, annak elhagyása, vagyis a szerződés megkötése után is. Ahhoz, hogy elméletileg termékeny legyen egy fikció, legalább koherensnek kell lennie. A természeti állapot státuszáról tett explicit kijelentések nem tesznek eleget ennek a követelménynek a klasszikusoknál.

Úgy vélem, Hobbesra és Locke-ra egyaránt illik Boros Gábor – a korábban már idézett elemzés részeként megfogalmazott – értelmezése Spinoza álláspontjáról:

Ezeknek a fejtegetéseknek az alapján nem lehet kétséges, hogy amikor itt Spinoza „természeti állapotról” beszél, akkor nem valamilyen régmúlt állapotra gondol, amelyet mára – akár szerződéskötés útján, akár más módon – teljességgel magunk mögött hagytunk, hanem olyasvalamiről, ami saját létezésünk alapállapota is egyben. Bármilyen történet is, ami lehetővé teszi az együttélést, az nem hozhat gyökeres változást, mivel kényszerűen ugyanazokon az ösztönzőkön alapul, mint amelyek a „természeti állapotot” uralják. Radikális változást csak az jelentene, ha az embereknek sikerülne az „ész vezetése szerint élni”, amit az iménti idézetben alkalmazott *conjunctio irreális* legalábbis nagyon valószínűtlennek láttat. Ez nem kevesebbet jelent, mint hogy a természeti állapot többé-kevésbé mindig velünk van, s bármikor „visszatérhet” (Boros 1997. 190–191).

A 17. század a természettudományi gondolkodás forradalma volt, s ennek büvöletében fogalmazódtak meg a kor jelentős etikai és politikai filozófia nézetei is. Hobbes módszertani mintaképe – Euklidész mellett – Galilei volt, Hume-é Newton. A 19. század a humán tudományok forradalmát hozta. Ekkor vált – széles körű kihatással – teljesen kifejlett szaktudománnyá a történetírás, ekkor rakta le szilárd alapjait a nyelvtudomány, a szociológia, a kulturális antropológia és a pszichológia. Ezek az új tudományok nem voltak túl türelmesek a szerződéselméletek számukra megalapozatlan kinyilatkoztatásaival szemben, s nem kezdték protektív finomelemzés tárgyává tenni őket. A szerződéselméleti szerzők történeti kijelentései még akkor is érdektelenek voltak a történészek számára, ha történetesen igazak voltak, hiszen nem a megfelelő bizonyítékon nyugodtak, s nem a megfelelő módon artikulálódtak. A 19. századi evolúciós antropológia feltételezte, hogy a társadalmi intézmények párhuzamosan, ideális esetben unlineárisan fejlődtek a különböző népeknél. De a kiindulópont semmiképpen sem olyan volt, mint Hobbes természeti állapota: a természeti népek már az állam létrejötte előtt is jól integrált társadalmat alkottak, amelyek életét a rokonsági és szimbolikus rendszerek, a mitikus hiedelmek és rituális gyakorlatok, a szokások és intézmények részletekbe menően szabályozták (Evans–Pritchard 1997). A politikai filozófia is új problémákkal szembesült, úgyhogy a szerződéselméleti modell ekkor már nem nagyon kellett senkinek, legfeljebb a kritika vagy élcelődés céltáblájaként.

Ha eredeti formájában nem is, de historizálva és globális dimenzióba emelve továbbra is használatban maradt a szerződéselméleti alapszerkezet a haladás-

elvű történelemfilozófiákban, melyek úgy mutatták be az emberi történelmet, mint ami egy fogyatékos és az emberek számára kedvezőtlen állapotból kiindulva halad egy sokkal jobb végállapot felé. A történelmi hanyatláselméletek pedig az aranykorhipotézisek mintájára az emberi életkörülmények hosszú távú romlási folyamatát látták a történelemben. A szerződéselméletekhez hasonlóan a haladáselméletek is racionalista filozófiák, de racionalizmusuk egészen más típusú volt. A vezérelv többé nem az egyének racionális előrelátása, hanem az elvont értelemben vett ész önálló növekedési programja lett, amely maga is eltérő értelmezést kapott az egyes filozófusoknál. Condorcet az emberi észnek és tudásnak inherens növekedési tendenciát tulajdonított, amelynek kezdetben csekély és lassú, később pedig egyre határozottabb és meredekebb kibontakozása a legkülönbélebb empirikus feltételek függvénye, melyek teljesülése elcsúsztatja a véletleneknek köszönhető, később viszont az ész már egyre inkább maga teremti meg saját továbbfejlődésének alapjait (Condorcet 1986). Kantnál az észhasználat maximális kifejlesztése a természetnek sajátosan az emberbe beleírt programja, melynek megvalósítása egyedül a történelem folyamán lehetséges, s amelynek eszközeként a természet felruházta az embert a társiatlan társiasság tulajdonságával (Kant 1997). Kant hipotetikus történetfilozófiai elképzelését Fichte olyan kategorikus formában fejlesztette tovább, amelyben az emberiség földi életét egy világterv úgy irányítja kikerülhetetlenül, hogy minden viszonyát szabadon és az ész szerint rendezze be, a világtervből levezethető öt történelmi korszak végigjárásával (Fichte 1981). Hegelnél pedig az ész kozmikus metafizikai szubjektummá válik, amely mint világszellem járja be – az egymást követő népszellemekben realizálódva – az egyetemes történelem útját (Hegel 1979).

A kulturális antropológia sajátos kettősséget mutat. Az 1861 és 1871 között megjelent korai klasszikus művek szerzői (Maine, Bachofen, Fustel de Coulanges, McLennan, Tylor, Morgan) között erőteljesen érvényesült a haladáselméleti – részben tévesen, részben találóan evolúcióelméletinek nevezett – orientáció. Ugyanakkor a kulturális antropológia óhatatlanul mindig nagy affinitást mutatott a természeti népek életének idealizálása, vagyis az aranykorelméleti értelmezés iránt is. E kétféle irányultság kombinációját mutatja Marx koncepciója az őskommunizmusról: bár a történelem menete szükségszerűen halad a tökéletes jövő felé, már a kiindulópont is felmutatja ennek bizonyos vonzó elemeit – például az egyenlőséget vagy a munka nem elidegenült voltát –, amelyek legközelebb csak a kommunizmusban jelennek meg teljesen kifejlett formában. Az aranykorelméleti orientáció kitartó hatását mutatja a kultúrantropológiában Margaret Mead *Férfi és nő* (Mead 2003) című könyvének sikertörténete a 20. században. Mead arról számolt be 1928-ban, hogy a polinéziai Szamoa szigetén a fiatalok szabad szexuális életet élnek házasságkötés előtt, s hogy a hagyományos beszámolóknak megfelelően ez egy földi paradicsom. Mint 60 év múlva kiderült, Mead konfabulált: rossz szervezés és az ebből adódó időhiány miatt nem

végezte el a szükséges etnográfiai vizsgálatokat, hanem csak két fiatal lány elbeszélésére alapozta beszámolóját, akik tréfásan félrevezették; ami maga is része a szamoai kultúrának. Mead nem egyszerűen egy szabadon lebegő bestselleríró, hanem olyan szerző, akinek témavezetője a kulturális antropológia empirista, szcientista, realista fordulatának legkérlelhetetlenebb vezéralakja, Franz Boas volt, aki maga is melegen üdvözölte a művet, nem tudva a szükséges terepmunka elmaradásáról. Mead őt is becsapta, nem közölte vele, hogy nem végezte el a szükséges terepmunkát (Huszár 2003; Utasi 2005).

A 20. századi etnográfusok egyik alapvető tapasztalata az volt, hogy 19. századi elődeik feltételezésétől eltérően a primitív társadalmak egyáltalán nem mutatnak egyöntetűséget, hanem éppenséggel a természeti népek kulturális sokfélesége a szembeszökő. E sokféleség részét képezi, hogy szűkös körülmények között olykor valóban olyan fokú kérlelhetetlen önzés érvényesült körükben, mint amilyet Hobbes tulajdonított a természeti állapotban élő embereknek, azzal bonnyolítva a képet, hogy az egoizmus olykor a kikényszerített altruizmus formáját ölti (Turnbull 1972). Helmut Schoeck pedig kifejezetten az irigységet tekinti a legfontosabb antropológiai univerzálénak – amit, mint említettem, Hobbes nem tekintett annak –, s a törzsi társadalmak intézményei közötti legfontosabb különbséget abban látja, hogy milyen módszerekkel próbálnak védekezni ennek bomlasztó hatása ellen (Schoeck 2007. 3. fejezet).

IV. AZ ÚJJÁSZÜLETÉS

Fontos társadalomtudományi diszciplína jött létre a 20. század második felében, a közösségi döntések elmélete (*public choice*). Legrövidebb meghatározása szerint e tudományág „a közgazdaságtan módszertanát használja a politika elemzésére” (Mueller 1997. 1). David Johnson 1991-ben a következőképpen mutatta be e tudományágat:

Az elmúlt harminc év során a közgazdászok a politika és a kormányzat világának tanulmányozására is kiterjesztették a piac vizsgálatára kidolgozott hagyományos eszközeiket. Elemezték a közjavak keresletét és kínálatát, a politikai pártokat, a választási rendszereket, a nyomásgyakorló csoportokat, a bürokráciát, a politikai egységek közötti migrációt. Ez a viszonylag új tudományterület a közösségi döntések elmélete nevet kapta. Az elmélet tárgya ugyanaz, mint a politikatudományé, a módszer azonban a közgazdaságtanból származik. A közösségi döntések elméletének művelői közül többek munkásságát is Nobel-díjjal jutalmazták, a legtöbb kutatásban pedig a közgazdászok mellett ma már politológusok és szociológusok is részt vesznek (Johnson 1999. 9).

A Neumann János matematikus és Oskar Morgenstern közgazdász által létrehozott játékelméletet talán azért nem említi Johnson az alkalmazott tudományok között, mert a mikroökonómiai elemzésnek már eleve az eszköztárába tartozik. Könyve végén szisztematikus összehasonlító táblázatba foglalja a magánjavak gazdasági és a közjavak politikai piacán érvényesülő szabályszerűségek hasonlóságait és különbségeit (Johnson 1999. 260–264).

A közösségi döntések elméletének megalapításában a legfontosabb közvetlen szerepet néhány 1950 és 1965 között megjelent mű játszotta: Kenneth Arrow tárgyalta a többségi választási folyamatok paradoxonait (Arrow 1951), Anthony Downs a szavazók racionális tájékoztatatlanságát és a pártpreferenciák alakulását a demokratikus rendszerekben (Downs 1990), James M. Buchanan és Gordon Tullock a kollektív döntéshozatalnak az alkotmányozási folyamatban érvényesülő szabályszerűségeit a demokráciákban (Buchanan–Tullock 1965), Mancur Olson pedig a közjavak megteremtésének lehetőségfeltételeit (Olson 1997). Elődei közt tartják számon Hobbest, egyrészt módszertani individualizmusáért, másrészt azért, mert a közgazdaságtanra jellemző deduktív érvelést elsőként alkalmazta az államra.

Az irányzat alapműve Buchanan és Tullock 1962-ben megjelent *The Calculus of Consent* című könyve. Ennek első függelékében tekinti át Buchanan saját megközelítésmódjuk politikai filozófiai előzményeit. Ezek között kitüntetett jelentőséget tulajdonít a szerződéselméleteknek egy sajátos, „marginalista” értelmezésben, vagyis mint olyan megközelítésnek, amelynek jelentősége nem a kormányzat eredetének, de nem is a politikai intézmények összességének, hanem ezek marginális átalakításának tárgyalásában áll. A szerződéselméletek legjelentősebb kérdése eszerint az, hogy a politikai rendet meghatározó, fennálló szabályok milyen átalakításában tud egyetérteni minden állampolgár. Vagyis legfontosabb témája a politikai intézmények alapjait érintő átalakítások általános egyetértésre építése, a konszenzus kikalkulálása (Buchanan–Tullock 1965, 318–320). A szerződéselméletekhez való kapcsolódásuk explicit megfogalmazása Buchanan szavai szerint a következő: „Az állam szerződéselmélete egyrészt úgy értelmezhető, mint a politikaelméletnek az erkölcsfilozófiától történő elválasztási kísérlete, másrészt úgy, mint törekvés arra, hogy a kollektív cselekvés logikáját az egyéni döntések elemzéséből vezessük le. Mivel erőfeszítéseink mindkét törekvést megtestesítik, ebből következően munkánk a kontraktárius hagyomány tágan megvont határai közé esik” (Buchanan–Tullock 1965. 317–318).

Buchanan sok hibát talál a klasszikus szerződéselméletekben, de ellenvetései a termékeny vita esetei. Fő kifogása, hogy az elmélet híveinek végül is nem sikerült jól szétválasztaniuk a deskriptív és normatív kérdéseket, noha lényegi céljuk volt a politikatudományi és – a politikai kötelezettségekre vonatkozó – erkölcsfilozófiai érvelés elkülönítése. A „konstitucionális” és „operatív” politikai döntéshozatali szabályok elkülönítése szerinte egyedül Spinozának sikerült,

Hobbes számára viszont ugyanezt lehetetlenné tette az osztatlan hatalomról vallott felfogása. „A szerződéselméleti eszköztár Hobbes számára az egyén politikai kötelezettségének mentsége vagy igazolása, semmi más. Hobbes konstrukciója a politikai kötelezettség alapjának lefektetését célozza, míg Spinoza konstrukciója – jobban, mint a legtöbbeké – a politikai rend olyan elmélete, amely alapvetően el van választva a kötelezettség minden kérdésétől” (Buchanan–Tullock 1965. 313). Hume-nál megtalálható ugyan a politikai kötelezettség problémája, de ő világosan felismerte, hogy ez fogalmilag más kérdés, mint amely a különböző politikai rendek közti választás során felmerül, és világosan szétválasztotta a „politikatudományt” és a „morálfilozófiát”. Buchanan Hume-ot saját elődjének tekinti, amennyiben a politikai kötelezettséget sikerült – nem erkölcsi elvre, de nem is szerződésre, hanem – az egyén racionális önérékére alapoznia, amely minden egyén számára azt írja elő, hogy a konvencionális magatartásszabályokat kövesse.

A szerződéselméletek reneszánszát John Rawls 1971-ben megjelent könyve, *Az igazságosság elmélete* nyitotta meg. Ő tette egyértelművé és módszeresen kifejtetté, hogy a természeti állapotra és a szerződésre történő hivatkozást hipotetikus elméleti konstrukciónak kell tekinteni, de mint ilyennek, nagyon jó hasznát lehet venni. Az előszóban azt írja, hogy szándéka szerint a társadalmi szerződés Locke, Rousseau és Kant által képviselt hagyományos elméletét kívánta általánosítani (Rawls 1997. 12). Érdekes névsor, melynek sajátos összetételére a műben nem kapunk magyarázatot. A hipotetikus természeti állapot használatának módszertanára viszont igen. Rawls alapvető kérdése az, hogy miben állnak egy igazságos társadalom intézményes berendezkedésének alapelvei. A kérdés szerint úgy válaszolható meg, ha elképzelünk egy olyan eredeti helyzetet, amelyben racionális önérdekérvényesítő személyek azt mérlegelik, hogy melyik lenne az a társadalmi berendezkedés, amelyet a legmegfelelőbbnek tartanak, bármely pozícióban találják is magukat az adott struktúrán belül. Vagyis az eredeti helyzetben, a „tudatlanság fátyla” mögött meghozott választás az elmélet szándékai szerint a saját konkrét helyzetéről tájékozatlan, s ezáltal pártatlan döntéshozó preferenciáit tükrözi. Rawls eredeti helyzetében az emberek két dologról döntenek: a mindenki számára érvényes szabadságjogokról, valamint az anyagi javak és életlehetőségek terén kikerülhetetlenül előforduló egyenlőtlenségek megengedett mértékéről. A klasszikus szerződéselméleti szerzők alapkérdése viszont nem ez volt, hanem az állam legitimitásának igazolása, vagy ami ennek része, az állampolgári kötelezettségek alátámasztása. Ebben a megközelítésben nyújtja a hipotetikus szerződés beható elemzését és alkalmazását Gregory Kavka *Hobbesian Moral and Political Theory* című könyve (Kavka 1986. 10. fejezet). Míg Rawls az igazságosság (mint méltányosság) alapelveinek igazolására használta az eredeti megállapodás fikcióját, addig Kavkánál – Hobbes eredeti intencióinak megfelelően – a politikai kötelezettségek megalapozását szolgálja a hipotetikus szerződés. További fontos különbség, hogy míg Rawls alapvetően pusztá válasz-

tási helyzetként, addig a hobbesiánus Kavka megegyezési helyzetként fogja fel a természeti állapotot (Kavka 1986. 201).

Az *igazságosság elmélete* politikai filozófiai és erkölcsfilozófiai mű, mint ahogyan Kavka is egységben tárgyalja a hobbesi és a hobbesiánus erkölcs- és politikafilozófiát. De talán mindkettő inkább politikai filozófiai értekezésnek tekinthető. Buchanan, mint láttuk, fontosnak tartotta a politikatudományi és etikai érvelés szétválasztását, bár saját elméletüket bizonyos értelemben maga is normatívnak tekintette. A későbbiekben viszont jelentős kísérletek történtek arra, hogy magát az erkölcsöt alapozzák szerződéselméleti megfontolásokra. David Gauthier *Morals by Agreement* című könyvében (Gauthier 1986) kívánta kimutatni, hogy az erkölcs alapja olyan egyöntetű hipotetikus megegyezés, amely racionálisan önérdékkövető egyének között jön létre, miután mindenki belátja, „hogy milyen előnnyel jár számára, ha társaival együtt olyan tevékenységekben vesz részt, amelyek mindegyiküktől megkövetelik, hogy tartózkodjanak attól, hogy közvetlenül a saját hasznuk maximalizálására törekedjenek, ha ez a kölcsönös önmérséklet kölcsönösen előnyös” (Gauthier 1991. 22–23). Thomas Scanlon többször is nekifutott az erkölcs szerződéselméleti megalapozásának, előbb egy 1982-es tanulmányban (Scanlon 1998a), majd vaskos könyvében, a *What We Owe to Each Other* című műben (Scanlon 1998b). Ez utóbbi az erkölcsnek azt a területét kívánja lefedni, amely arra vonatkozik, hogy mivel tartozunk egymásnak. Ennek megragadása érdekében nem az erkölcsileg igazolható, hanem a helytelen cselekvés fogalmából indul ki. Egy cselekvés e meghatározás szerint akkor helytelen, ha végrehajtását adott körülmények között nem engedné meg a magatartásszabályok egyetlen olyan készlete sem, amelyeket senki nem tudna észszerűen elutasítani mint a tájékozott, önkéntes és általános megegyezés alapját.

Az előbb említett fejlemények nyomán megjelent az erkölcsöt társadalmi szerződésre alapozó megközelítések két fajtájának megkülönböztetése. A megkülönböztetés szerint a kontraktárius megközelítés (*contractarianism*) a kölcsönös önérdékérvényesítésre alapozza az erkölcsöt, vagyis a moralitást az együttműködő viselkedés azon formáival azonosítja, amelyekbe az önérdékkövető személyek mindegyikének érdemes belebocsátkoznia kölcsönös előnyük előmozdítása végett. E felfogás elméleti forrásaként Hobbest, legfontosabb mai képviselőjeként Gauthier-t említik. A kontraktualista megközelítés (*contractualism*) viszont a racionálisan autonóm ágensként való fellépés képességére alapozza az erkölcsöt. E felfogás szerint a moralitás abban áll, amire vonatkozóan kölcsönösen elkötelezett megállapodást tudnánk kötni annak alapján, hogy tiszteletben tartjuk egymás erkölcsi fontosságát, mint erkölcsileg egyenlő jelentőséggel bíró és racionálisan autonóm személyekét. A kontraktualizmus forrásaként Rousseau-t, s legfontosabb kortárs kidolgozójaként Scanlont említik (Ashford–Mulgan 2012).

A jelen fejezetben említett szerzők mindegyike épített a játékelméletre. A játékelmélet a stratégiai interakciók különböző típusainak matematikai elemzése. Az elmélet a stratégiai helyzeteket három nagy csoportba sorolja: (1) a teljes

érdekellentétten alapuló, állandó összegű játékok; (2) az érdekellentétet és érdekazonosságot egyaránt tartalmazó, változó összegű játékok; (3) a tiszta érdekazonosság által jellemzett játékok, amikor minden játékos csak akkor nyer, ha a többi is nyer. Ez utóbbiakat koordinációs játékoknak nevezik, mert a kölcsönösen előnyös eredmény elérésének előfeltétele, hogy a cselekvők össze tudják hangolni döntéseiket, ami a megfelelő információk hiányában nem mindig könnyű. Hobbesnak a hadiállapotról nyújtott leírását – amikor a megelőzés végett mindenki másokra kényszerül támadni, noha így mindannyian rosszabbul járnak – a legnevezetesebb játékelméleti modell, a *fogolydilemma* egyik legfontosabb korai bemutatásaként tartják számon. Kavka másfajta játékelméleti rekonstrukcióját nyújtja a természeti állapotnak és a társadalmi szerződésnek, s ráadásul egy olyan kétlépéses rekonstrukciót, amely tartalmazza az alkotmányozó szakaszt is, amit Buchanan hiányolt Hobbesnál. Mondandóm szempontjából e részletek kitöltése vagy a legjobb érvelés rekonstrukciója nem fontos, hanem csak annak bemutatása, hogy ha megfelelő kezekbe kerülnek, milyen alapvető társadalomtudományi meglátások forrásai lehetnek a klasszikus szerződéselméleti – vagy akár anti-szerződéselméleti – szerzők, jóllehet eredeti megfogalmazásaik sok téves, inkohereus, naiv vagy éppen mesészerű elemet tartalmaznak.

E feladatra különösen alkalmas Russell Hardin. Rendkívül gazdag élelművéből három könyvét emelném ki. A kollektív javak problémájának Mancur Olson által történő explikálása után ennek legszakszerűbb részletes feltárását kínálta *Collective Action* című könyvében (Hardin 1982). A *Morality within the Limits of Reason* című művében az utilitarizmus korszerű, a stratégiai elemzésnek erkölcsfilozófiai fontosságát kimutató védelmét nyújtotta, egyebek között annak hangsúlyozásával, hogy a cselekvések következményeinek kiszámíthatatlanságára vonatkozó kritika egyáltalán nem az utilitarizmus sajátos fogyatékosságait tárja fel, hanem minden hosszú távú emberi tervezés kiküszöbölhetetlen sajátossága (Hardin 1988). *Trust* című, mesterien rövid könyvében pedig a szociológia nagyon fontos újabb eredményeit – egyebek között a társadalmi tőke elméleteit – dolgozza fel annak vizsgálata során, hogy milyen szerepet játszik a bizalom szövődéke a társadalmi élet különféle területein (Hardin 2006).

Tanulmányom konklúzióját Hardin *David Hume: Moral and Political Theorist* című könyvére építem (Hardin 2007). A mű egyik fő tétele szerint Hume nem normatív etikát művelt, hanem erkölcspszichológiát. Másik tétele szerint Hume politikai vagy inkább társadalmi elmélete erkölcsfilozófiai (vagyis erkölcspszichológiai) elemzéseire épült. Harmadik tézise szerint Hume volt az első, aki világosan felismerte az emberek közötti társadalmi interakciók sajátos természetét. Csak erre az utolsó tételre térnék ki röviden.

Hume elsőként ismerte föl, de nem tudta világosan megfogalmazni a társadalmi élet alapvető stratégiai összefüggéseit, mivel nem állt rendelkezésére az ehhez szükséges fogalmi és logikai eszköztár. Sokáig nem is értette meg senki alapvető mondandóját; s egyébként is gyakran fogalmazott a szükségesnél

körülményesebben, olykor pedig a szükségesnél elfogultabban vagy felületesebben. Ilyenek a szerződéselméletekkel szembeni megnyilvánulásai. Hardin rekonstrukciója szerint Hobbes és Hume a legfontosabb társadalomelméleti felismerések két egymást követő fázisát képviseli. Megegyező vagy egymásra épülő elképzeléseik Hardin szerint – néhány fontos, de némiképp ötletszerűen kiválasztott állításon keresztül bemutatva – a következők:

- (1) Hobbes és Hume között a legszorosabb kapcsolat talán a politika és az emberi értékek naturalista bemutatására való összpontosítás. Nem a helyes vagy a jó normatív elméletét nyújtják, hanem arról számolnak be, hogy szerintük mit gondolnak, és hogyan cselekszenek az emberek (Hardin 2007. 6).
- (2) Mind Hobbes, mind Hume jól megragadta a stratégiai interakciók természetét a társadalmi életben. Elméletüknek ezt a részét alig értették meg a 20. század második feléig. Csak a játékelmélet létrejöttével váltak általánosan érthetővé a társadalmi interakció általuk felfedezett stratégiai mintái és szerkezetei (Hardin 2007. 56).
- (3) Hume beszámolója három modális kategóriát feltételez: konfliktus, kooperáció és koordináció, melyek mindegyikét egyaránt kis- és nagyléptékű interakciókhoz illeszti. Hobbes mindezt látja, de elsősorban az egész társadalom felől, nagy léptékben. Nem ismeri föl a megismételt interakciók jelentőségét, és ezáltal sohasem jut el a megismételt koordinációs probléma gondolatához; csak a kiinduló egyeduralkodóra vonatkozó egyszeri koordinációt elemzi és egy ilyen koordináció általános előnyeit. (Ugyanott.)
- (4) Kettejük párhuzamos olvasása azt sugallja, hogy Hobbes és Hume voltak az egymáshoz legközelebb álló politikai teoretikusok, de Hume stratégiai elemzése messze felülmúlja Hobbesét. Szóhasználatuk és középponti témáik miatt úgy tűnik, hogy Hume gyakran Hobbesnak válaszol, noha a legtöbb dolgot elutasítja abból, amit Hobbes mond, különösen a társadalomtudományi és szerződéselméleti állításokat. Hume nagyon sokszor közel kerül Hobbeshoz, úgyhogy felmerül a gyanú, hogy Hume nagyon jól ismerte Hobbes írásait, vagy közvetlenül intellektuálisan nagyon vonzónak találta Hobbes érvelésének nagy részét (Hardin 2007. 212–213).
- (5) Hobbestól eltérően Hume feltételezi, hogy a kormányzat teljesen szilárd lehet, még ha nincs is abszolút hatalma. A sokrésztvevős koordinációs interakciókban mindenkinek érdekében áll, hogy részt vegyen abban a mások által létrehozott együttműködésben, amely az ismétlés révén konvencióvá vált. Vagyis a megrögzült konvenció kényszerít arra, hogy engedelmeskedj a kormányzatnak, vagy legalábbis kövesd szabályait. A megszilárdult konvenció, amit szinte mindenki követ, mindenki más számára is ennek követését teszi a legelőnyösebbé (Hardin 2007. 222–223).

Sokfelől szokták eredeztetni a társadalomtudományok megszületését. Auguste Comte leginkább saját magától. Montesquieu és Tocqueville sok tekintetben jobb jelöltnek tűnik, ők rakták le a politikai szociológia alapjait. De mondanak olyat is, hogy a társadalomtudományok a nem szándékolt következmények fel-

ismerésével születtek meg. Ez főként Adam Smith teljesítménye. Hardin érvei alapján Hobbest és Hume-ot is kitüntetett hely illeti meg a modern társadalomtudomány megalapítói között.

IRODALOM

- Ashford, Elizabeth – Tim Mulgan 2012. Contractualism. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. < URL: <http://plato.stanford.edu/entries/contractualism>>, utolsó hozzáférés: 2013. március 16.
- Biblia. Ószövetségi és újszövetségi szentírás* 2006. Gál Ferenc [et al.] fordításainak javított szövegét sajtó alá rendezte Rózsa Huba. Budapest, Szent István Társulat.
- Boros Gábor 1997. *Spinoza és a filozófiai etika problémája*. Budapest, Atlantisz.
- Buchanan, James M. – Gordon Tullock 1965. *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy*. The University of Michigan Press, Ann Arbor Paperback.
- Burke, Edmund 1990. *Töprengések a francia forradalomról*. Ford. Kontler László. Budapest, Atlantisz.
- Downs, Anthony 1990. Politikai cselekvés a demokráciában: egy racionális modell. *Közgazdasági Szemle*, 37/9. 993–1011.
- Evans-Pritchard, Edward Evan 1997. Szociálintropológia: múlt és jelen. In Paul Bohannon – Mark Glazer (szerk.) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest, Panem. 558–574.
- Fichte, Johann Gottlieb 1981. A jelenlegi kor alapvonásai. Ford. Endreffy Zoltán. In Márkus György (vál.): *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat. 413–701.
- Gauthier, David 1986. *Morals by Agreement*. Oxford, Clarendon Press.
- Gauthier, David 1991. Why Contractarianism? In Peter Vallentine (szerk.) *Contractarianism and Rational Choice*. Cambridge, Cambridge University Press. 15–30.
- Grotius, Hugo 1999. *A háború és béke jogáról*. Ford. Haraszti György [et al.] Budapest, Pallas Stúdió – Attraktor.
- Hardin, Russell 1982. *Collective Action*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Hardin, Russell 1988. *Morality within the Limits of Reason*. Chicago, Chicago University Press.
- Hardin, Russell 2006. *Trust*. Cambridge, Polity Press.
- Hardin, Russell 2007. *David Hume: Moral and Political Theorist*. Oxford, Oxford University Press.
- Hayek, Friedrich A. 1960. *The Constitution of Liberty*. London and Henley, Routledge and Kegan Paul.
- Hayek, Friedrich A. 1984. Dr. Bernard Mandeville. In Chiaki Nishiyama – Kurt R. Leube (szerk.) *The Essence of Hayek*. Stanford, Hoover Institute Press. 176–194.
- Hayek, Friedrich A. 1992. A valódi és a hamis individualizmus. Ford. Kontler László. In Ludasy Mária (szerk.) *Az angolszász liberalizmus klasszikusai*, II. kötet. Budapest, Atlantisz. 111–147.
- Hegel, G. W. F. 1971. *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Hegel, G. W. F. 1979. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Hobbes, Thomas 1999. *Leviatán, vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*. I–II. kötet. Ford. Vámosi Pál. Budapest, Kossuth.
- Horkay Hörcher Ferenc 1996. A mérséklet filozófiája a skót felvilágosodásban. In Horkay Hörcher Ferenc (szerk.) *A skót felvilágosodás*. Budapest, Osiris. 295–395.
- Hume, David 1994a. Az eredeti szerződésről. Ford. Takács Péter. In *David Hume összes esszéi* II. Budapest, Atlantisz. 225–246.

- Hume, David 1994b. A passzív engedelmességről. Ford. Takács Péter. In *David Hume összes esszéi II.* Budapest, Atlantisz. 247–250.
- Hume, David 2006. *Értekezés az emberi természetről.* Ford. Bence György. Budapest, Akadémiai.
- Huoranszki Ferenc 1999. Klasszikus szerződéselmélet és modern játékelmélet. In *Filozófia és utópia. Politikafilozófiai tanulmányok.* Budapest, Osiris. 123–149.
- Huszár Ágnes 2003. Margaret Mead megvezetése. Margaret Mead: *Férfi és nő.* Budapest, Osiris 2003. *BUKSZ* 2003. ősz. 277–279.
- Johnson, David B. 1999. *A közösségi döntések elmélete. Bevezetés az új politikai gazdaságtanba.* Ford. Nagy László Ábel. Budapest, Osiris.
- Kant, Immanuel 1997. Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. Ford. Vidrányi Katalin. In Mesterházy Miklós (szerk.) *Történetfilozófiai írások.* Szeged, Ictus. 41–58.
- Kavka, Gregory S. 1986. *Hobbesian Moral and Political Theory.* Princeton/NJ, Princeton University Press.
- Locke, John 1986. *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról.* Ford. Endreffy Zoltán. Budapest, Gondolat.
- Ludassy Mária 1999. Leviatán – természetünk mesterséges szörnyszülötte. Előszó a *Leviatán* magyar kiadásához. Budapest, Kossuth. I. kötet, 7–66.
- MacIntyre, Alasdair 2012. *Az etika rövid története. Az erkölcsfilozófia története a homéroszi kortól a huszadik századig.* Ford. Szabó P. Imre. Budapest, Typotex.
- Mandeville, Bernard 1996. Vizsgálódás az erkölcsi erény eredetéről. Ford. Tótfalusi István. In *A méhek meséje – avagy magánvélték – közhaszon.* Budapest, Kossuth. 25–34.
- Mead, Margaret 2003. *Férfi és nő.* Ford. András László – Vajda Endre. Budapest, Osiris.
- Mueller, Dennis C. 1997. Public choice in perspective. In Dennis C. Mueller (szerk.) *Perspectives on Public Choice: A Handbook.* Cambridge, Cambridge University Press. 1–17.
- Plamenatz, John 1992a. Divine Right, Absolute Monarchy and Early Theories of the Social Contract. In *Man and Society. Political and Social Theories from Machiavelli to Marx.* Volume I: *From the Middle Ages to Locke.* London – New York, Longman. 216–288.
- Plamenatz, John 1992b. Rousseau. In *Man and Society. Political and Social Theories from Machiavelli to Marx.* Volume II: *From Montesquieu to the Early Socialists.* London – New York, Longman. 123–208.
- Rawls, John 1997. *Az igazságosság elmélete.* Ford. Krokóvay Zsolt. Budapest, Osiris.
- Rousseau, Jean-Jacques 1978a. Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól. Ford. Kis János. In *Értekezések és filozófiai levelek.* Budapest, Magyar Helikon. 59–200.
- Rousseau, Jean-Jacques 1978b. A társadalmi szerződésről. Ford. Kis János. In *Értekezések és filozófiai levelek.* Budapest, Magyar Helikon. 463–618.
- Scanlon, Thomas M. 1998a. Szerződéselmélet és haszonelvűség. Ford. Babarczy Eszter. In Huoranszki Ferenc (szerk.) *Modern politikai filozófia.* Budapest, Osiris–Láthatatlan Kollégium. 35–57.
- Scanlon, Thomas M. 1998b. *What We Owe to Each Other?* Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Schelling, Thomas C. 1998. Termosztátok, tragacsok és más modellesaládok. Ford. Lévai Ferenc. In Csontos László (vál.): *A racionális döntések elmélete.* Budapest, Osiris–Láthatatlan Kollégium. 208–241.
- Schoeck, Helmut 2007. *Az irigység. A társadalom elmélete.* Ford. Olay Csaba. Budapest, Helikon.

- Scruton, Robert 1983. *A Dictionary of Political Thought*. London, Pan Books.
- Spinoza, Benedictus de 1957. *Politikai tanulmány és levelezés*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Spinoza, Benedictus de 1997. *Etika*. Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor. Budapest, Osiris.
- Spinoza, Benedictus de 2002. *Teológiai-politikai tanulmány*. Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor és Szalai Judit. Budapest, Osiris.
- Tuck, Richard 1993. *Hobbes*. Ford. Bánki Dezső. Budapest, Atlantisz.
- Turnbull, Colin 1972. *The Mountain People*. New York, Simon & Schuster.
- Utasi Krisztina 2005. A megvezetés dialektikája. Mead, Freedman és Szamoa. *BUKSZ*, 17/4. 207–209.
- Woolhouse, Roger S. 1988. *The Empiricists*. Oxford–New York, Oxford University Press.